LA APORTACION DE LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS A LA NUEVA EVANGELIZACION (*)

POR

EUDALDO FORMENT

1. La segunda evangelización.

Una de las preocupaciones más relevantes de Juan Pablo II, desde casi el inicio de su Pontificado, el 16 de octubre de 1978, ha sido el poner a la Iglesia en estado de misión. Junto con el restablecimiento de la fidelidad doctrinal y la aplicación correcta del Concilio Vaticano II, la realización de una reevangelización, puede considerarse como uno de los rasgos doctrinales más sobresalientes y más de fondo de estos catorce años de su ministerio papal. Ya en 1979, en el Simposio de los Obispos de Europa, dijo el nuevo Papa: «La Iglesia debe evangelizarse siempre a sí misma. La Europa católica y cristiana tiene necesidad de esta *evangelización*. Debe evangelizarse a sí misma» (1).

(*) Publicamos, con mucho gusto, la versión castellana de la «relazione» presentada por nuestro amigo, el catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, Eudaldo Forment, en el «Convegno» de la « Società Internazionale Tommaso d'Aquino (S.I.T.A.), celebrado en Roma en la última semana de noviembre de 1992, bajo la dirección del P. Abelardo Lobato, O. P., también amigo y colaborador de estas páginas.

(1) *Homilía* al «IV Simposio de Obispos Europeos», 20-VI-79, n. 5. De entre los principales textos pontificios de los primeros años sobre la nueva evangelización, se pueden destacar estas palabras de su discurso en el Acto europeísta en la Catedral de Santiago de Compostela: «Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia Universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: Vuelve a encontrarte. Sé tu misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces» (*Discurso,* en el «Acto Europeísta», 9-XI-82, n. 4).

En el primer día del presente año del V Centenario del Descubrimiento y de la Evangelización de América, se refirió a esta efeméride diciendo: «La Iglesia desea dar particular relieve a este V Centenario e invita todos a dar *nuevo impulso* a la obra de la evangelización a lo largo de todo el año 1992»; porque, añadió seguidamente: «hoy se hace particularmente *necesaria* una nueva evangelización que vuelva a proponer con fidelidad el núcleo fundamental del cristiano: 'Dios te ama, Cristo ha venido por ti' (*Christifideles laici*, 34). He aquí la tarea de todos los integrantes del pueblo de Dios» (2).

Pocos meses después, declaraba que este V Centenario del inicio de la evangelización de América, verdadero «acontecimiento de la Iglesia Universal» no es una mera conmemoración gozosa, sino que también «nos convoca a la nueva evangelización» (3). Dos años antes, había explicado de este modo, en lo que consiste su núcleo: «Evangelizar significa anunciar la *Buena Noticia*. Y la Buena Noticia que el cristiano comunica al mundo es que Dios, el único Señor, es *misericordioso* con todas sus criaturas, ama al hombre con un amor sin límites y ha querido intervenir personalmente en su historia por medio de su Hijo Jesucristo, muerto y resucitado por nosotros, para liberarnos del pecado y de todas sus consecuencias y para hacernos partícipes de su vida divina» (4).

Así, pues, como también decía Juan Pablo II al comenzar el año del Centenario: «Los cristianos nos proponemos *celebrar* el importante acontecimiento dando un nuevo impulso a la evangelización» (5). Lo que es actualmente muy necesario porque, como se lee en la *Declaración final* del reciente Sínodo de Obispos especial para Europa, al tratar del significado de la nueva evangelización: «La fe cristiana es casi *desconocida* por la constante propaganda del ateísmo, o en todo caso el proceso de secularización ha progresado de tal manera que la evangelización hay que comen-

(2) *Homilía* en la «Misa de principio de año», 1-I-92, n. 4.

(3) «A los participantes en el Simposio 'Historia de la evangelización de América'», 14-V-92, n. 8.

(4) *Homilía* en Veracruz, México, 7-V-90, n. 5.

(5) *Angelus*, 5-I-92, n. 1.

zarla casi 'de nuevo'. Pero incluso donde la presencia de la Iglesia es todavía fuerte, sólo una minoría participa plenamente de la vida eclesial, mientras que se puede notar —en términos generales— una profunda discrepancia entre la fe y la cultura, la fe y la vida» (6).

Como ha indicado Juan Pablo II, la reevangelización además de necesaria es *oportuna,* porque es muy cierto que todavía a finales de nuestro siglo: «Muchas personas rechazan a Dios por ignorancia. De hecho, todavía se conoce poco la fe cristiana, pero al mismo tiempo hay un *profundo deseo* de escuchar la palabra de Dios» (7).

Por todo ello, asimismo, la evangelización del mundo es hoy más *urgente* que nunca (8). Como se afirma también en el documento final de la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos del pasado mes de diciembre: «La Iglesia tiene, en esta nueva situación, la *obligación urgente* de aportar, de nuevo (...) el anuncio liberador del Evangelio. No era otra la intención del *Concilio Vaticano II* y todos los esfuerzos posteriores de renovación, a saber, 'que la Iglesia del siglo XX se haga cada vez más capaz de anunciar el Evangelio a los hombres de este siglo' (Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangeli nuntiandi,* 8 de diciembre de 1975, 2)» (9).

La nueva evangelización, en la encíclica *Redemptoris Missio,* se presentaba también como una *obligación* para todos los cristianos, al decirse que: «Ha llegado el momento de dedicar todas

---

(6) *Declaración* «Para que seamos testigos de Cristo que nos ha liberado», 14-XII-91, n. 3.

(7) *Mensaje* para la «VII Jornada mundial de la juventud 1992», 24-XI-91, n. 4.

(8) Cf. *Homilía* en la «Celebración ecuménica con ocasión del Sínodo para Europa», 7-XII-91. Más recientemente ha dicho que: «La tarea de la evangelización, connatural a la esencia misma de la Iglesia, adquiere ciertamente una *urgencia* nueva a causa de la situación espiritual, moral y social...» («A la Curia romana y familiares con ocasión del Sínido diocesano», 27-VI-92 n. 6).

(9) *Declaración* «Para que seamos testigos de Cristo que nos ha liberado», 14-XII-91, n. 3.

las fuerzas eclesiales a la nueva evangelización y a la misión *ad gentes*. Ningún creyente en Cristo, ninguna institución de la Iglesia puede eludir este *deber supremo*: anunciar a Cristo a todos los pueblos» (10). Pero además, como ha indicado últimamente el Papa: «Los cristianos afirmamos que todo hombre y toda mujer tienen *derecho* a escuchar el mensaje de salvación que Cristo nos ha dejado, y afirmamos que tienen derecho a seguirlo si les convence» (11).

Todo hombre tiene derecho a ser evangelizado, de ahí que añada que: «Lejos de sentirnos obligados a *pedir excusas* por poner el mensaje de Cristo a disposición de todos, estamos convencidos de que tenemos derecho y obligación (12).

Para todo cristiano, la evangelización no es sólo un deber, sino también un *derecho,* independientemente de su situación en la Iglesia. Así pues: «La Iglesia es misionera por naturaleza; por ello, la evangelización constituye un *deber* y un *derecho* de cada uno de sus miembros» (13).

Igualmente debe tenerse presente, que, como dijo, hace tiempo, el Papa: «El hombre actual *espera* de la Iglesia el signo, la palabra, la luz eficaz. Y no cabe duda de que es mucho lo que la Iglesia puede aportar a la sociedad actual (...). Ello conducirá hacia los grandes objetivos de la labor evangelizadora en una época particularmente *hambrienta* de Espíritu 'porque está hambrienta de justicia, de paz, de amor, de bondad, de fortaleza, de responsabilidad, de dignidad humana' (*Redemptor hominis,* 18). Y tales objetivos conducirán al hombre hacia su plena dignidad y solidaridad

---

(10) Encíclica *Redemptoris Missio* sobre la tarea misionera de la Iglesia, 7-XII-90, n. 3.

(11) *Mensaje* para la «Jornada mundial de las comunicaciones sociales», 24-I-92.

(12) Ibíd. También se lee en este texto que: «Cristo no obligó a nadie a aceptar sus enseñanzas. Las presentaba a todos sin excepción, dejando que cada uno fuese libre de responder a su invitación. Este es el modelo que sus discípulos debemos seguir» (Ibíd.).

(13) *Mensaje* para la «Jornada mundial de las misiones», 7-VI-92, n. 1.

en Cristo, haciendo prevalecer la ética sobre la técnica, la persona sobre las cosas (cf. *Laborem exercens,* 12, 13, 21, 22)» (14).

Esta nueva evangelización, dirigida a todas las personas, a todas las culturas y a todos los pueblos del mundo, puede denominarse *nueva,* porque: «Se trata de una 'nueva evangelización para proclamar el Evangelio de siempre', pero de una *forma 'nueva'*. Es 'nueva' porque el ambiente social y cultural en que viven los hombres a quienes hay que evangelizar exige muchas veces una 'nueva síntesis' entre fe y vida, fe y cultura. En efecto, muchos cristianos viven hoy en medio del indiferentismo, del secularismo y de difundidas actitudes de ateísmo práctico. A esto se une una concepción materialista de la vida y una permisividad moral (...). Para hacer frente a esta situación, es *necesario* (...) la tarea de la nueva evangelización» (15).

También observa Juan Pablo II, que esta nueva evangelización es la anunciación y proclamación del *mensaje evangélico,* que es verdadera y bueno y positivo para el hombre, y, por ello, fuente de liberación integral: «Los retos del progreso moderno interpelan la fe: en la cultura de nuestros días existe un notable desarrollo del sentido crítico; ahora bien, este hecho, en sí mismo positivo puede sesembocar en el *relativismo* cultural y ético. La nueva evangelización debe *proclamar la verdad* que nos hace libres, mediante el diálogo y la escucha de todos, con espíritu de discernimiento y con valor» (16).

Más recientemente, ha dado, exhortando a esta nueva evangelización, a todos los miembros de la Iglesia, la siguiente importantísima observación: «No olvidéis nunca que todo es don en vuesta existencia (...). La nueva evangelización es recuperación y reafirmación de esa *dimensión vertical* de la vida en un mundo cada vez más dominado por intereses y expectativas terrenas. Es reconocimiento del primado de la Palabra que viene del cielo para traer un mensaje de esperanza. La voz del Señor, aún en me-

(14) «A los Obispos de Venezuela en visita 'ad limina'», 30-VIII-92, n. 2.

(15) «Al segundo grupo de Obispos españoles», 7-X-91, n. 3.

(16) «A los cardenales y prelados de la Curia romana», 23-XII-91, n. 6.

dio de tantos rumores, sigue resonando nítida y segura. Si se la escucha, llega a la mente y la ilumina, toca el corazón y lo conmueve, ennobleciendo el deseo, santificando el sentimiento y orientando la acción, a fin de que dé frutos abundantes» (17).

2. La filosofía de Santo Tomás en la nueva evangelización.

Juan Pablo II ha advertido igualmente que es preciso tener en cuenta la observación del Concilio Vaticano II, respecto a esta nueva misión, de que: «La obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres se propone también la restauración de todo el orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no es sólo *anunciar* el mensaje y la gracia de Dios, sino también *impregnar* y *perfeccionar* todo el orden temporal con el espíritu evangélico» (18).

En el último Congreso Internacional de la SITA, en su *Discurso* a los congresistas, Juan Pablo II afirmó por ello, que: «La Iglesia siente la necesidad urgente de ayudar a la humanidad en su camino hacia la construcción de una sociedad justa. El papel de la *ética* es decisvo en este ámbito, porque la medida del hombre deriva de su nivel ético» (19).

Ultimamente, recordando su enseñanza de la primera encíclica, ha indicado que: «La Iglesia sigue al hombre, *busca* al hombre junto con Cristo. El año 1992, aniversario del descubrimiento de América, es al mismo tiempo el inicio de la nueva etapa de esta búsqueda» (20). Puede afirmarse, por tanto que: «La *evangelización* se une estrechamente a la *antropología*. 'El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud, sino en la entrega sincera de sí mis-

(17) «A los fieles de Crema», 20-VI-92, n. 4.

(18) Decreto *Apostolicam actuositatem*, II, 5.

(19) «Al III Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino», 28-IX-91, n. 2.

(20) «A los participantes en la Asamblea para Europa del Sínodo de los Obispos», 13-XII-91, n. 4.

mo a los demás' (*Gaudium et spes,* 24) (...). La evangelización es siempre camino según esa verdad. En la actual etapa de la historia, la evangelización debe tomar como tarea propia esta verdad acerca del hombre, superando las diversas formas de la 'reducción antropológica'. También en este sentido 'el hombre es el camino de la Iglesia' (*Redemtor hominis,* 14)» (21).

En conexión con esta relación, ha declarado el Papa que: «En el umbral del tercer milenio, la misión apostólica de la Iglesia la compromete a una nueva evangelización, en la que la *cultura* reviste una importancia primordial» (22). Sin embargo, la cultura actual carece de fundamento espiritual. De manera que: «El vacío espiritual que mina la sociedad es, ante todo, un *vacío cultural.* Sólo la conciencia moral, renovada por el Evangelio de Cristo, puede colmarlo verdaderamente» (23).

En el «IX Congreso Tomista Internacional», celebrado en Roma en 1990, Juan Pablo II —además de recomendar a los congresistas el estudio constante de Santo Tomás—, «en el empeño de la evangelización del mundo», recordó que: «Ciertamente ésta ha de efectuarse según el mandato del mismo Jesucristo (cf. *Mt*

(21) Ibíd., n. 3. Con la nueva recristianización se proporcionaría respuesta a los interrogantes actuales, indicados por el Concilio Vaticano II: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (*Gaudium et spes,* 10).

(22) «A la Plenaria del Pontificio Consejo para la cultura», 10-I-92, n. 3.

(23) Ibíd. Declaro también: «En este año 1992 se celebra el quinto centenario de la evangelización de América. He querido de modo particular que la 'cultura cristiana' sea uno de los ejes principales de este jubileo, en el que la Iglesia propondrá verdaderamente el Evangelio de Cristo a los hombres en la medida en que se dirija a cada hombre en su propia cultura y en que la fe de los cristianos muestre su capacidad de fecundar las culturas emergentes, que llevan consigo la esperanza en el futuro» (Ibíd., n. 4). Con respecto a las otras, dijo: «Os espera una labor urgente: restablecer los lazos que se han debilitado, o a veces roto, entre los valores culturales de nuestro tiempo y su fundamento cristiano permanente» (Ibíd., n. 6).

28, 19). Primero el Concilio y después mi predecesor Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi,* explicaron qué relación tiene la predicación del Evangelio con las culturas, y yo mismo, desde mi primera encíclica *Redemptor hominis,* he insistido en la necesidad de la *penetración* en el ámbito de las culturas y, podríamos decir, en el alma misma de los pueblos» (24).

Indicó seguidamente el Papa, en esta Audiencia a los congresistas tomistas: «Así nace el problema de lo que se suele llamar la 'inculturación' de la misión evangelizadora, problema cuya complejidad y dificultad, pero también su urgencia ineludible, se experimentan, sin duda, cada día». Y concluyó: «Este puede recibir luz propia del *método tomista*» (25).

Por consiguiente, el problema de la inculturación, que comporta la nueva evangelización mundial, puede iluminarse con el *método de Santo Tomás*: «Para acercarse a las filosofías y a las culturas, para la distinción y la asimilación de sus valores, la adaptación de la catequesis y predicación cristiana a sus características, a sus ritmos, a sus modos históricos de acercarse a la realidad, investigando sus causas profundas, las razones supremas» (26).

Dado que puede parecer sorprendente esta nueva utilidad del tomismo, reconoce el Papa que: «Es cierto que Santo Tomás no podía prever un mundo cultural y religioso tan vasto, complejo y orgánico como conocemos hoy, ni tampoco podía dar soluciones

(24) «Al IX Congreso Tomista Internacional», 29-IX-90, n. 7.

(25) Ibíd. La Escuela de Salamanca puede considerarse una confirmación histórica de esta afirmación. El mismo Juan Pablo II ha dicho que: «Fray Francisco de Vitoria, en sus celebres *relaciones* sobre los indios sentó los fundamentos filosófico-teológicos de una *colonización cristiana*» («A los participantes en el simposio 'Historia de la evangelización de América'», 14-V-92, n. 5). Además de enseñar que «en virtud del derecho de sociedad y de comunicación natural, los hombres y pueblos mejor dotados tenían el deber de ayudar a los más atrasados y subdesarrollados», mostró que «la *evangelización* era un medio de *promoción humana*» (Ibíd., n. 6). Como ha indicado Canals, la Iglesia no «evangeliza civilizando, sino que civiliza evangelizando» (Francisco CANALS VIDAL, «Comunión eclesial con Roma y solidaridad cristiana europea fruto de una evangelización benedictina de siglos», en *Cristiandad* (Barcelona), 600-601 (1981), págs. 56-64, pág. 63).

(26) Ibíd.

concretas al enorme cúmulo de problemas específicos que hoy tenemos que afrontar». Sin embargo, afirma que es posible penetrar en las distintas culturas con la *filosofía de Santo Tomás,* y su método propio, que implica: «Ya que su máxima preocupación fue el situarse en el aspecto de la *verdad* universal, objetiva y trascendente, el servirla desinteresadamente, el buscarla dondequiera que se encontrarse, aunque fuese sólo un reflejo (...) trazó así un *método de trabajo misionero* que hoy es substancialmente válido, desde el punto de vista de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para la relación con todas las culturas antiguas y nuevas» (27).

La síntesis filosófica de Santo Tomás puede ser utilizada, según estas palabras de Juan Pablo II, como un eficaz instrumento de evangelización de nuestro mundo actual. En el breve espacio de una ponencia, no parece posible exponer sus contenidos, ni siquiera en sus puntos más esenciales, que merecen un tratamiento más amplio y detenido. Sin embargo, para mostrar su validez en esta tarea misional de nuestros días, es suficiente presentar sucintamente, tal como se hará en los apartados siguientes, su método general o actitud filosófica, que el Papa asume como parte integrante de la nueva evangelización.

3. La "filosofía cristiana" de Santo Tomás.

Para una adecuada comprensión del modo de filosofar de Santo Tomás, es muy útil tener en cuenta varias observaciones del profesor Canals Vidal. En su *Introducción* a una reciente obra sobre la metafísica de Santo Tomás, advierte que el pensamiento filosófico de los Escolásticos «resultará siempre desenfocado históricamente y casi inaccesible por lo que hace a su comprensión filosófica, mientras no se tenga en cuenta que sus autores eran '*teólogos*', es decir, que se ocupaban de una 'doctrina sagrada', y que, por serlo, y que precisamente en cuanto que su teología se

(27) Ibíd., n. 8.

lo exigía, se ocupaban de todos los contenidos de carácter lógico, 'físico', antropológico, metafísico o ético, que encontraban en la tradición filosófica» (28). No debe olvidarse que, como se explica en otra de sus últimas publicaciones, «la escolástica es propia y primeramente una *teología,* que utiliza métodos e instrumentos racionales y metafísicos al *servicio* de la doctrina sagrada, y sometiéndolos, como a sus principios, a los artículos de la fe» (29).

Esta desorientación ha repercutido en la comprensión de la tarea filosófica de Santo Tomás, incluso más que en los otros autores escolásticos: «El error secular que excluía de la historia de la filosofía su pensamiento o, por el contrario, separaba de su orientación de servicio a la 'teología de la fe' sus contenidos filosóficos, era un obstáculo insuperable, no únicamente a la hora de entender sus doctrinas sino también a la hora de pensar adecuadamente, en su génesis histórica, múltiples problemas tal como quedaron planteados al comenzar, en gran parte sobre las bases escolásticas, la modernidad racionalista y empirista» (30).

Santo Tomás fue principalmente un *teólogo,* aunque, por ello, es también un filósofo. Su Teología le exigía asumir principios filosóficos, para ponerlos a su servicio. Elaboró así una filosofía para ser ejercida por la Teología: «Para no desenfocar históricamente la comprensión del pensamiento de Santo Tomás, no hay que olvidar que en su obra el más importante material de tipo filosófico pertenece a tratados teológicos en los que *se integra* y *sistematiza* en una síntesis regida por los principios revelados» (31).

En este sentido su filosofía puede denominarse «filosofía cristiana», al igual que la de otros teólogos escolásticos, porque, como afirma Canals, «la filosofía de los escolásticos fue siempre, desde

---

(28) F. CANALS VIDAL, *Sant Tomàs d'Aquino: Antología Metafísica,* Barcelona, Edicions 62, 1991, «Introducció», págs. 15-30, pág. 16.

(29) Idem, «La razón teológica en la Edad Media», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval,* Zaragoza, 1992, págs. 13-25, pág. 13.

(30) Idem, *Sant Tomàs d'Aquino: Antología Metafísica, op. cit.,* pág. 17.

(31) Idem, *Historia de la Filosofía Medieval,* Barcelona, Herder, 1991, 3.ª ed., pág. 221.

San Anselmo hasta Suárez, *servidora* de la teología, y por lo mismo filosofía cristiana» (32). Además: «Hay que subrayar que la orientación general de su vida y su obra es no sólo la de un teólogo, sino que se orienta progresivamente hacia las tareas de teología positiva y de exégesis bíblica, en la que sus exposiciones sobre Job (...) y sobre la epístola a los Romanos son *obras maestras*, que han de considerarse entre las más características y reveladoras de su auténtica fisonomía» (33).

La filosofía de Santo Tomás puede calificarse de cristiana por ser servidora de la Teología, como lo fue la de otros teólogos escolásticos, aunque esta conexión se interpretó en cada uno de ellos de distintos modos. «La filosofía cristiana de los escolásticos tuvo un sentido bien diverso, como tal filosofía cristiana, que la que modernamente se ha querido construir como tal, pretendiendo abarcar por principios y métodos filosóficos, y como una exigencia inmanente a los mismos, la totalidad del misterio cristiano» (34). De ahí que Santo Tomás ni intentase, ni lo hubiese hecho de haber tenido la ocasión, «un esfuerzo de sistematización filosófica» (35). «El carácter cristiano de la filosofía de los grandes doctores escolásticos consiste precisamente en su *limitación*, en la conciencia de la incapacidad de entender racionalmente el misterio revelado, y en la necesaria *aceptación* de la primacía de la fe, a la que siempre se *subordina* todo esfuerzo racional» (36).

También Carlos Cardona ha precisado que «filosofía cristiana» es esa «filosofía que elaboraron teólogos, para ponerla al servicio de la teología, y así pudiera estar al servicio de la *vida real* del hombre, pero, siendo precisamente *filosofía*, y no un extraño híbrido ad usum delfinis, como algunos han pensado» (37).

En la constitución de los instrumentos racionales filosóficos,

---

(32) Idem, «La razón teológica en la Edad Media», *op. cit.*, pág. 13.
(33) Idem, *Historia de la Filosofía Medieval, op. cit.*, pág. 219.
(34) Idem, «La razón teológica en la Edad Media», *op. cit.*, pág. 13.
(35) Ibíd., pág. 14.
(36) Ibíd., pág. 13.
(37) C. Cardona, «Tomás de Aquino: Una insistencia secular», en *Doctor Angelicus* (Barcelona), 1 (1990), pág. 6-9, pág. 8.

o de la «filosofía cristiana», Santo Tomás mostró ser, como ha señalado el profesor Abelardo Lobato: «Una de las personas más cabales que la historia nos ofrece: singular, pleno, como pocos. Y esta plenitud de lo personal se encuentra en su obra, gloria suya y beneficio nuestro. Tomás de Aquino tiene un pensamiento personal, rico y elaborado. Su obra lleva el sello de su ser, y se ha mostrado de fecundidad inagotable. Es testimonio elocuente de la novedad radical de la persona y de lo inefable que es su ser. Tomás es un *iniciador*» (38).

Su *originalidad* no queda comprometida con la incorporación de la filosofía aristotélica. Porque, por una parte, no es únicamente aristotélico. Como explica Canals: «Su relación con las doctrinas de Aristóteles sólo se interpreta adecuadamente si se reconocen dos dimensiones completarias e inseparables de su tarea: su coherente propósito de *continuar* con la *herencia* de San Agustín y de los Padres de la Iglesia; y el hecho que su opción por Aristóteles no fue asumida por él, como a veces se ha querido afirmar, con la actitud de quien se decide optar por la cultura vigente y la recibida en su época, sino desde una convicción especulativa de *motivación teológica,* que le lleva a descubrir en las concepciones aristotélicas sobre la naturaleza, el hombre y su conocimiento, su actividad práctica y artística, y sobre la estructura acto-potencial del ente múltiple y móvil, un sistema de verdades filosóficas de obligada incorporación al pensamiento cristiano» (39).

Por otra parte, por ser «profundamente agustiniano» (40), tanto en teología como en metafísica, y «el más platónico de los aristotélicos», porque «heredó de su propio orientador inicial, Alberto Magno, los temas más nucleares de la metafísica del bien difusivo y de los grados de perfección en la 'escala de los seres', procedentes de Dionisio Areopagita» (41), toda «su filosofía aris-

(38) A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», en *Atti del Congresso S. Tommaso,* Roma-Napoli, 1974, vol. VII, págs. 274-293, pág. 274.

(39) F. Canals Vidal, *Santo Tomàs d'Aquino: Antologia Metafísica, op. cit.,* pág. 18.

(40) Idem, *Historia de la Filosofía Medieval, op. cit.,* pág. 225.

(41) Idem, *Santo Tomàs d'Aquino: Antologia Metafísica, op. cit.,* pá-

totélica quedó injertada en una síntesis nueva que aportó una profunda innovación en la metafísica occidental cristiana» (42). De ahí que sus tesis nucleares tomaran un «profundo cambio de sentido y de orientación» (43).

Se comprende, por ello, que el profesor Lobato, precise seguidamente: «Pero lo típico de su originalidad es que no ha brotado de repente, sino que ha madurado en el seno de la tradición profundamente conocida y superada. Porque es un pensador que recoge todas las aportaciones del pasado con avidez. Entra en lo profundo de la *tradición viva*» (44).

4. El método realista.

Como es sabido el Magisterio Eclesiástico, desde su canonización, ha aprobado, reconocido y recomendado las doctrinas de Santo Tomás. En muchísimos documentos de distinto tipo se ha expresado la especial aprobación de la Iglesia al tomismo y la singular autoridad doctrinal que le ha concedido (45). En los últimos años, puede destacarse la Carta de Pablo VI, titulada «Lumbrera de la Iglesia», escrita con motivo del VII centenario de la muerte de Santo Tomás. En ella se justifica el carácter ejemplar del Doctor Angélico para nuestro tiempo, dando estas tres razones, entre otras: «Este se presenta a nuestra época como maestro de un método eficacísimo de pensar, al ir directamente a la raíz de lo que es *esencial*, al aceptar con humildad y buena disposición la verdad de donde quiera que venga, y al dar un ejemplo singular del

---

gina 18. Véase: E. FORMENT, «El aristotelismo de Santo Tomás», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval, op. cit.*, págs. 291-304.

(42) Ibíd., pág. 18.

(43) Ibíd., pág. 19. Véase: E. FORMENT, *Filosofía del ser*, Barcelona, PPU, 1988, págs. 63-73.

(44) A. LOBATO, «La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», *op. cit.*, pág. 274.

(45) Véase: S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1975; y J. J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis»*, Roma, Editrice Nazionale, 1914.

modo como deben *armonizarse* entre sí los tesoros y las exigencias supremas de la mente humana y las profundas realidades contenidas en la palabra de Dios» (46).

Con respecto a su «eficaz» método, se concreta caracterizándolo como: «*Realismo gnoseológico y ontológico,* que es la característica primera y principal de la filosofía de Santo Tomás. Podemos definirlo también como *realismo crítico,* pues estando vinculado a la percepción sensible y, por tanto, a la objetividad de las cosas, proporciona el sentido verdadero y positivo del ser. Este realismo posibilita una elaboración mental ulterior que, aun universalizando los datos del conocimiento sensible, no se aleja de ellos dejándose arrebatar por el torbellino dialéctico del *pensamiento subjetivo,* para terminar casi fatalmente en un *agnosticismo* más o menos radical» (47).

En su metafísica del conocimiento, Santo Tomás fundamenta este realismo, que reconoce el carácter activo del conocer, pero que no ve en esta actividad locutiva y expresiva (48) un obstáculo para el reconocimiento de que se manifiesta en ella la misma realidad. En este escrito se recuerda una de las tesis centrales, la afirmación del ente como primer conocido, porque es el objeto formal común del entendimiento, o como dice el Aquinante: «Lo primero que cae en la concepción de nuestro intelecto es el ente» (49). Después de citarlo, se indica muy acertadamente, que: «En este principio fundamental estriba la *gnoseología* de Santo Tomás, cuya mayor novedad consiste en la equilibrada valoración de la experiencia sensible y de los datos auténticos de la concien-

(46) *Lumen Ecclesiae,* 20-XI-1974, AAS 66 (1974), n. 28. Véase: R. Spiazzi, «Parallelismo tra l'enciclica 'Aeterni Patris' e la Lettera 'Lumen Ecclesiae' di Palo VI», en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981, vol. I, págs. 122-160;y J. I. Saranyana, «La carta 'Lumen Ecclesiae' de Pablo VI en el VII Centenario de Santo Tomás», en *Scripta Theologica* (Pamplona), 9 (1977), pág. 201-203.

(47) Ibíd., n. 15.

(48) Cf. F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento,* Barcelona, PPU, 1987.

(49) Santo Tomás, *Summa Theologiae,* I, q. 5, a. 2, c.

cia en el proceso cognoscitivo, que sometido a reflexión cristiana, es el punto de arranque de una *sana ontología* y, en consecuencia, de todo el edificio *teológico*» (50).

También Juan Pablo II, en el discurso pronunciado en el VIII Congreso Tomístico Internacional, organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, volvía a caracterizar la metodología tomista como realista y declaraba que: «Santo Tomás puede considerarse un auténtico pionero del moderno *realismo científico,* que hace hablar a las cosas mediante el experimento empírico, también su interés se limita hacerlas hablar desde el punto de vista filosófico. Más bien, se podría preguntar si no es el propio realismo filosófico, que, históricamente, ha estimulado el realismo de la ciencia empírica en todos sus sectores. Este realismo, en lugar de excluir el sentido histórico, crea las bases para la *historicidad* del saber, sin hacerlo caer en la frágil contingencia del historicismo, hoy ampliamente difundido. Porque después de haber dado la precedencia a las voces de las cosas, Santo Tomás se pone a escuchar respetuosamente todo cuanto han dicho y dicen los filósofos, para dar una valoración, poniéndose a confrontarlos con la realidad concreta» (51).

Igualmente, Pío XI decía, en un discurso a los universitarios, que: «En el tomismo se encuentra, por así decir, una especie de *evangelio natural,* un cimiento incomparablemente firme para todas las construcciones científicas, porque el tomismo se caracteriza ante todo por su *objetvidad*; las suyas no son construcciones o elevaciones del espíritu puramente abstractas, sino construcciones que siguen el impulso real de las cosas (...). Nunca decaerá el valor de la doctrina tomista, pues para ello tendría que decaer el valor de las cosas» (52).

---

(50) *Lumen Ecclesiae, op. cit.,* n. 15.

(51) *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea,* 13-IX-1980, en «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale», Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma, 1981, vol. I, páginas 9-20, págs. 12-13.

(52) *Discorsi di Pío XI,* I, Turín, 1960, págs. 668-669.

Añade Paulo VI, en el citado documento, que sobre este realismo gnoseológico, Santo Tomás puede fundamentar una metafísica realista, y «por eso se ha podido definir el pensamiento de Santo Tomás como la *filosofía del ser,* considerado tanto en su valor universal como en sus condiciones existenciales; igualmente es sabido que, a partir de esta filosofía, el Aquinate se remonta a la *teología* del Ser divino» (53). Gracias al reconocimiento de la legitimidad de conocer, pudo «penetrar más a fondo en muchos temas doctrinales sobre los que él tuvo *intuiciones fulgurantes,* como los que se refieren a los valores trascendentales y la analogía del ser; la estructura del ser limitado compuesto de esencia y existencia; la relación entre los seres creados y el Ser divino; la dignidad de la causalidad en las creaturas con dependencia dinámica de la causalidad divina; la consistencia real de las acciones de los seres finitos en el plano ontológico, con sus repercusiones en todos los campos de la filosofía (...); la organicidad y el finalismo del orden universal» (54).

Se podría decir, por lo mismo, que su pensamiento es una *filosofía de la verdad.* Manser concluye su interesante exposición de la metodología de Santo Tomás, indicando que: «Todo en Tomás se ordena finalmente a la verdad. Conocerla, comprenderla, amarla, rendirle homenaje, sacrificársele (...). Su personalidad científica se caracteriza por una multitud de destacados rasgos típicos, que, sin embargo, se reducen todos a su admirable entrega a la verdad. Tomás es el *Doctor Veritatis»* (55).

Como se señaló en las conclusiones del IX Congreso Tomístico Internacional, celebrado en Roma en 1990, nuestra época «ha llegado a las extremas consecuencias de *subjetivismo* y del *relativismo,* con la renuncia a toda *seguridad* de principios filosóficos y de valores éticos permanentes y con la asunción de la *inestabilidad y provisionalidad* de toda verdad como criterio de juicio y de comportamiento personal». Se dice también seguidamente, en este

---

(53) *Lumen Ecclesiae, op. cit.,* n. 15.

(54) Ibíd., n. 16.

(55) G. M. MANSER, *La esencia del tomismo,* Madrid, CSIC, 1953, 2.ª ed., págs. 63 y 72.

importante documento, que «nunca como hoy ha sido necesario restablecer la distinción entre las *siempre relativas* verdades *parciales* alcanzadas por el hombre en los varios campos del saber, y la fundamental verdad del ser y del bien que se impone como *connaturalmente* a su espíritu» (56).

La metafísica del conocimiento de Santo Tomás prueba que el hombre está referido a la verdad. Por esta ordenación pudo escribir que «no pertenece a la *perfección* de mi entendimiento lo que tú quieras o lo que tú entiendas, sino sólo la verdad que está en la *realidad*» (57). Y también, en el mismo lugar, «el estudio de la filosofía no es para saber qué *han pensado* los hombres, sino cómo son las cosas en la *realidad*» (58).

Por ello, como ha afirmado Leo Elders: «La Filosofía de Santo Tomás deja atrás cualquier forma de *subjetivismo* y desea conocer lo real (...). Lo que constituye la identidad espiritual de Santo Tomás es esto: 'El *silencio*, es decir, el acto interior, en el cual el intelecto se recoge para recibir el sentido de las cosas, es el sitio donde el discurso de Santo Tomás halla la plenitud de su sentido' (J. Rassam, *Thomas d'Aquin*). Este silencio es posiblemente todavía más grande delante de la Palabra Divina y la Tradición de la Iglesia» (59).

Según Santo Tomás, el hombre debe abrirse a la verdad, a la realidad. «Por ello una libertad total de espíritu y una probidad intelectual absoluta son la marca del pensamiento tomista. El cual es sin fronteras y *abierto* a toda la realidad». Hace notar Elders que ésta es la causa de su optimismo, confianza y seguridad. «Consiguiente a esta actitud es el *optimismo fundamental* del S. Doctor. No hay contradicciones en la estructura de las cosas. Las cosas están llenas de verdad, de luz y de bondad» (60).

(56) *Conclusione e voti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma, 1991, vol. I, págs. 349-351, págs. 349-350.

(57) SANTO TOMÁS, *In libros de caelo et mundo expositio*, I, 107.

(58) Ibíd., I, 22.

(59) L. J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino hoy*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1989, págs. 76-77.

(60) Ibíd., pág. 77.

Actitud muy necesaria en nuestra época, porque como se afirma en las conclusiones del último congreso internacional de la Academia Pontificia de Santo Tomás: «En el tiempo de la exaltación del *pensamiento débil* se ha de repetir el renovado llamamiento a la fuerza de la verdad que Santo Tomás ha formulado en los conocidos términos: 'la verdad es fuerte en sí misma y no puede ser abatida por ninguna objeción' (*Contra Gentes,* IV, c. 10)» (61).

Por este respeto a la verdad, en el modo de filosofar de Santo Tomás se encuentra el convencimiento, señalado por Luis Clavell, de que «los conocimientos comunes a todos los hombres, anteriores al estudio de cualquier ciencia, tienen ya *carácter metafísico,* y por eso, en virtud de ese realismo espontáneo, una persona recta puede emitir ya un juicio más o menos preciso sobre las doctrinas que se le proponen». Para Santo Tomás «no hay, por tanto, una ruptura ni siquiera un salto, sino un *perfeccionamiento* gradual por el que se sabe mejor aquello que ya se sabía» (62). Por este realismo natural o espontáneo, como también indica Clavell, «Santo Tomás no concibe la filosofía como un conjunto de elucubraciones separadas del conocimiento espontáneo y de los afanes de la vida diaria, sino como el perfeccionamiento natural de la inteligencia humana» (63). De ahí que «utilice casi indistintamente las expresiones *ratio naturalis* y *philosophia* y que no se plantee el problema de utilizar 'una filosofía', sino el conocimiento natural filosófico sin más» (64).

Como igualmente advierte Angel Luis González, en *Ser y participación*: «Importa mucho tener en cuenta que siempre las mayores profundizaciones de la filosofía deben ser continuación del *recto conocimiento espontáneo*. Este tiene también alcance meta-

---

(61) *Conclusione e votti del IX Congresso Tomistico Internazionale, op. cit.,* pág. 350.

(62) L. CLAVELL, «La metafísica como instrumento de la ciencia teológica», en *Veritas et sapientia,* Pamplona, EUNSA, 1975, págs. 231-247, página 234.

(63) Ibíd., págs. 233-234.

(64) Ibíd., pág. 234.

físico; puede llegar a la solución de las cuestiones más altas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el reconocimiento de la ley natural. Cortar con la experiencia, con el sentido común natural, con el conocimiento espontáneo, invalida siempre una filosofía, pues el primero es regla para la segunda, y no viceversa; cuando el conocimiento espontáneo es invalidado como *precientífico* y *vulgar*, se producen graves consecuencias a corto plazo en el terreno filosófico» (65).

La filosofía es una tarea naturalmente humana y las tesis contrarias a los principios de la recta razón natural, son denominadas, por ello, «posiciones extrañas» a la misma filosofía. En el *De malo*, Santo Tomás declara explícitamente: «Las opiniones de este tipo, que destruyen los principios de alguna parte de la Filosofía, se llaman *posiciones extrañas*, como la negación del movimiento, que destruye los principios de la Filosofía de la naturaleza. A la afirmación de tales tesis son llevados algunos hombres, en parte ciertamente por protervia, y en parte por argumentaciones sofísticas que no fueron capaces de superar, como se dice en el libro IV de la Metafísica» (66). Igualmente, Juan Pablo II ha recordado que para Santo Tomás «filosofía no consiste en un sistema subjetivamente construido a placer por el filósofo, sino que debe ser el fiel reflejarse del *orden* de las cosas en la mente humana» (67). Afirmaba el Aquinate que: «El *orden* se encuentra principalmente en las cosas y de ellas a nuestro conocimiento» (68). De ahí que: como ha indicado García López: «La personalidad científica de Santo Tomás destaca por el maravilloso orden que campea en todas sus producciones y en el conjunto de ellas» (69).

---

(65) A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Pamplona, EUNSA, 1979, pág. 64.

(66) SANTO TOMÁS, *Quaestiones disputatae, De malo*, q. VI, a. un., c.

(67) *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea, op. cit.*, pág. 10

(68) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 1, ad. 2.

(69) J. GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1985, pág. 27. Cf. S. RAMÍREZ *Introducción a Tomás de Aquino, op. cit.*

Estas características de la metodología filosófica tomista permiten comprender el valor permanente, y, por tanto, actual de su filosofía: «Todo el método tomista, considerado tanto bajo el aspecto objetivo como subjetivo, explica cómo es posible, para cualquier problema humano, incluso situado en el marco de unas circunstancias históricas extrañas a la época de Santo Tomás, recurrir a sus intuiciones o a sus principios, porque están basados en la *naturaleza* de las cosas y del hombre, naturaleza que no cambia» (70).

5. Originalidad y apertura.

No puede negarse, según lo dicho, que el método y toda la obra de Santo Tomás es original y originaria, «pero —como explica A. Lobato— lo típico de su originalidad es que no ha brotado de repente, sino que ha madurado en el seno de la tradición profundamente conocida y superada. Porque es un pensador que recoge todas las aportaciones del pasado con avidez. Entra en lo profundo de la *tradición viva*» (71).

En la alocución de clausura del Congreso Tomista Internacional conmemorativo del I Centenario de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris*, organizado por la «Sociedad Internacional Tomás de Aquino», Juan Pablo II se refirió ampliamente al método de filosofar tomista. «Se trata de uno de los textos de *mayor contenido* doctrinal y práctico, y más intencionadamente significativo, en la serie larga y abundante de orientaciones dadas por el magisterio eclesiástico sobre el Doctorado de Santo Tomás en la teoría y filosofía católicas» (72). En el discurso se dice que «la filosofía

---

(70) C. Vansteenkiste, «El método de Santo Tomás», en *Las razones del tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1980, págs. 91-115, pág. 115, nota 65.

(71) A. Lobato, «La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», *op. cit.*, pág. 274.

(72) F. Canals Vidal, «La actualidad del pensamiento de Santo Tomás reafirmada por Juan Pablo II», en *Cristiandad* (Barcelona), 586-587 (1980), págs. 1-2, pág. 2.

de Santo Tomás merece estudio atento y aceptación convencida por parte de la juventud de nuestro tiempo, por su espíritu de *apertura* y de *universalismo,* características que es difícil encontrar en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo».

Se explica, seguidamente, que por un lado: «Se trata de la apertura al conjunto de la *realidad* en todas sus partes y dimensiones, sin reducciones o particularismos, sin absolutizaciones de un aspecto determinado, tal como lo exige la inteligencia en nombre de la verdad objetiva e integral, concerniente a la realidad» (73). Por otro lado, puede caracterizarse como filosofía abierta, porque «las otras corrientes (...), pueden, es más deben ser consideradas como *aliadas naturales* de la filosofía de Santo Tomás, y como partners dignos de atención y de respeto en el diálogo que se desarrolla en presencia de la realidad y en nombre de una verdad no incompleta sobre ella» (74).

En ambos sentidos, esta apertura, propia del pensamiento tomista, se añade, «tiene su fundamento y su fuente en el hecho de que la filosofía de Santo Tomás es filosofía del ser, esto es del 'actus essendi', cuyo valor trascendental es el camino más directo para elevarse al conocimiento del Ser subsistente y Acto puro que es Dios. Por este motivo, esta filosofía podría ser llamada incluso filosofía de la *proclamación del ser,* canto en honor de lo existente» (75).

De manera parecida se resalta, en la carta de Pablo VI, esta capacidad de asimilar elementos filosóficos del método de Santo Tomás. Ciertamente: «no pretendió construir un *sistema* de pensamiento *cerrado* en sí mismo, sino que elaboró una doctrina sus-

---

(73) *En el centenario de la Aeterni Patris,* 17-XI-1979, en «Atti del Congresso S. Tommaso», Roma-Napoli, 1974, n. 6. Véase: P. RODRÍGUEZ, «La encíclica 'Aeterni Patris' de León XIII en el magisterio de Juan Pablo II», en *Atti del VIII Congreso Tomistico Internazionale, op. cit.,* páginas 161-197.

(74) Ibíd., n. 7. Véase: ALVARO DEL PORTILLO, *L'attualita di San Tommaso d'Aquino secondo il magisterio di Giovanni Paolo II,* en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», *op. cit.,* págs. 83-96.

(75) Ibíd., n. 6.

ceptible de enriquecimiento y progreso continuos» (76). No obstante, como también se recuerda en este documento, Santo Tomás: «advierte (...) que no todas las teorías filosóficas y científicas pueden reclamar por *igual un sitio* dentro de la visión cristiana del mundo o pretender ser consideradas plenamente cristianas» (77).

Sin embargo, de todos los pensadores antiguos y medievales conocidos: «estudiaba sus sentencias, opiniones, dudas y dificultades, intentando comprender su íntima raíz ideológica y no pocas veces sus condicionamientos socio-culturales. Luego exponía su pensamiento, especialmente en las *Quaestiones* y en la *Summae*. No se trataba sólo de un inventario de dificultades que había que resolver o de objeciones que había que refutar, sino de un planteamiento *dialéctico* del procedimiento, que lo impulsaba a la búsqueda y a la elaboración de tesis seguras sobre los puntos que eran objeto de reflexión o de discusión» (78).

En este auténtico diálogo intelectual con los otros pensadores: «el Aquinate adoptó *criterios* que siguen siendo válidos para discernir la aceptabilidad cristiana del pensamiento filosófico y científico actual. En efecto, mientras Aristóteles y otros filósofos —con las debidas rectificaciones y adaptaciones— podían y pueden aceptarse en virtud del valor universal de sus *principios*, su respeto a la *realidad objetiva* y su reconocimiento de un *Dios distinto* del mundo, no puede decirse lo mismo de las filosofías o teorías científicas, cuyos principios fundamentales sean *incompatibles* con la fe religiosa, ya por apoyarse en el monismo, ya por negar la trascendencia, ya por su *subjetivismo* o su *agnosticismo*» (79).

Siempre en toda confrontación o polémica, Santo Tomás «entabla un *diálogo*, que se desarrollaba con plena y generosa disposición del espíritu para reconocer y admitir la verdad, quienquiera

---

(76) *Lumen Ecclesiae, op. cit.*, n. 17.

(77) Ibíd., n. 18.

(78) Ibíd., n. 19. Cf. F. Ocariz, *Tomás de Aquino*, en GER (Gran Enciclopedia Rialp), Madrid, Rialp, 1981, vol. 22, págs. 553a-562b.

(79) Ibíd., n. 18. Cf. G. E. Ponferrada, *Introducción al tomismo*, Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1978.

que la dijese; es más, esta disposición llevaba a Santo Tomás en no pocos casos a dar una *interpretación benigna* de sentencias que en el debate resultaban erróneas» (80).

También a este respecto, se ha dicho que: «El Príncipe Angélico de las escuelas (...) contradijo por necesidad las opiniones de los filósofos y teólogos, a los que se había visto obligado a confutar en nombre da la verdad; pero, lo que completa admirablemente los méritos de un doctor tan grande es que nunca se le vio despreciar, herir o humillar a ningún adversario, sino, al contrario, los trató a todos con gran *bondad* y *respeto*. En efecto, si las palabras de aquellos contenían alguna dureza, ambigüedad, oscuridad, él las endulzaba y explicaba interpretándolas con indulgencia y benevolencia. Y si la causa de la Religión y de la Fe le imponía rechazar sus ideas, lo realizaba con tal *modestia,* que lo hacia no menos digno de elogio cuando se separaba de ellos que cuando afirmaba la verdad católica» (81).

Cuando un sistema, o una doctrina, resultan irreconciliables en este sentido, aclara Paulo VI, «Santo Tomás enseña cómo, incluso en este caso, dichos sistemas pueden proporcionar, ya *aportaciones particulares* útiles para el perfeccionamiento y desarrollo constantes de la doctrina tradicional, ya al menos estímulos para reflexionar sobre puntos antes ignorados o insuficientemente explicados» (82).

En el sistema tomista, precisa Juan Pablo II: «en virtud del principio metodológico de que toda la riqueza de contenido de la realidad encuentra su fuente en el 'actus essendi', tiene, por así decirlo, anticipadamente el derecho a todo lo que es *verdadero* en relación con la realidad. Recíprocamente, toda comprensión de la realidad —que refleje efectivamente esta realidad— tiene *pleno derecho* de ciudadanía en la 'filosofía del ser', independientemente de la escuela filosófica, a la que pertenece» (83).

Esta actitud de apertura, manifestada en su consejo: «enco-

(80) Ibíd., n. 19.

(81) Const. *Sollicita et provida,* de Benedicto XIV, 10-VII-1753, n. 24.

(82) *Lumen Ecclesiae, op. cit.,* n. 18.

(83) *En el centenario de la Aeterni Patris, op. cit.,* n. 7.

mienda a la memoria todo lo bueno que oigas venga de quien venga» (84), y que revela en Santo Tomás una «asombrosa *amplitud de miras*», y un «entendimiento admirablemente *sintetizador*» (85), puede explicarse también por su «preocupación dominante por la búsqueda de la *verdad*» (86).

Ambas razones se complementan, porque como ha mostrado Saranyana, «tres coordenadas definen la síntesis tomasiana: una en cuanto a sus contenidos (es una 'filosofía del ser'); otra, en cuanto a la finalidad (es una filosofía que busca la verdad); y, por último, otra en cuanto al obrar (es una filosofía que analiza el esfuerzo del hombre por alcanzar el bien)» (87).

El talante abierto de la metodología de Santo Tomás, que le lleva a sumir todo lo verdadero, ha dificultado la comprensión de su sistema filosófico: «Especulativa, de carácter 'enciclopédico-sistemático', la amplitud y la pluralidad de su obra han dificultado, juntamente con el olvido de aquella orientación unitaria teológico-filosófica, el descubrimiento de los principios y de las líneas centrales de su sistema, que le dan su poderoso carácter 'sintético'» (88).

Además, como advierte igualmente Canals, la misma originalidad de la obra de Santo Tomás ha obstaculizado la comprensión de su sentido, porque «como no tiene de ninguna manera la apariencia de pretender ser un 'creador de sistema', al no encontrarse en él los modos de expresión, tan frecuentes no sólo entre los filósofos, sino hasta entre los teólogos, con los que un autor destaca que plantea y resuelve por primera vez la cuestión que trata, ha tenido el riesgo de ser visto de hecho como un 'comentarista' de Aristóteles, con lo cual se nos cierra la posibilidad de entender

---

(84) SANTO TOMÁS, *Epistola exhortatoria de modo stundendi ad Fratrem Ionnen.*

(85) G. M. MANSER, *La esencia del tomismo, op. cit.*, pág. 72.

(86) En el centenario de la Aeterni Patris, *op. cit.*, n. 8. Cf. M. D. CHENU, *Introduction à l'ètude de saint Thomas d'Aquin,* París, Vrin, 1974.

(87) J. I. SARANYANA, *Historia de la Filosofía Medieval,* Pamplona, EUNSA, 1989, 2.ª ed., pág. 231.

(88) F. CANALS VIDAL, *Sant Tomàs d'Aquino: Antologia Metafísica, op. cit.*, pág. 17.

adecuadamente una poderosa síntesis de pensamiento metafísico, que creó originariamente Santo Tomás de Aquino precisamente al servicio de un capital intento teológico» (89).

6. Estructura de la obra filosófica.

La forma de la obra escrita de Santo Tomás es la propia de la Escolástica. Como ha indicado Lobato, «Tomás de Aquino, que es siempre un atento observador y un genio de síntesis», conoce «todos los métodos de transmisión del saber en las escuelas de su tiempo» (90). Sin embargo, como también ha advertido Pieper, «cuando (...) Tomás toma en sus manos el instrumento de la *disputatio* escolástica, ya bastante perfeccionado, para tocar en él su melodía, lo primero que tiene que hacer, sin embargo, es omitir, simplificar, recortar» (91). El mismo Santo Tomás en el *Prólogo* de la *Summa Theologiae* explica el motivo: «por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argumentos» (92).

En su estudio sobre la metodología de Santo Tomás, sostiene, además, Josef Pieper, que el elemento básico y unitario que constituye la mayoría de las obras tomistas, como las *Summae*, las *Quaestiones disputatae*, y las *Quaestiones Quodlibetales*, no es más que la exposición de un diálogo. De ahí que: «el articulus escolástico no se halla en el fondo muy lejos del Diálogo *platónico*. Y si se limipiara el articulus escolástico del polvo del pasado se convertiría en algo emocionante» (93).

Este diálogo implicaba, en primer lugar, el escuchar al otro. «Había una *regla de juego* de la disputatio legitima que exigía

(89) Ibíd., págs. 17-18.

(90) A. Lobato, «Las 'Quaestiones Disputatae' de Santo Tomás y su aportación a la vida universitaria», en *Doctor Angelicus* (Barcelona), 2 (1992), págs. 7-19, pág. 8.

(91) J. Pieper, «Introducción a Tomás de Aquino», en Idem, *Filosofía Medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979, 2.ª ed., págs. 201-391, pág. 297.

(92) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Prol.

(93) J. Pieper, Introducción a Tomás de Aquino», *op. cit.*, pág. 298.

sencillamente este *escuchar*: a nadie le era permitido contestar inmediatamente a una objeción de su interlocutor; antes bien tenía primero que repetir con sus propias palabras la objeción contraria y asegurarse expresamente de que el otro había querido decir exactamente eso mismo» (94).

Este primer requisito, en la obra de Santo Tomás, tiene gran importancia. «Incluyendo la argumentación que apoya la doctrina opuesta (...) tal vez incluso mejor, más clara y convincentemente que el propio adversario pudiera hacerlo, en esto se pone de manifiesto algo profundamente característico del *estilo intelectual* de Santo Tomás (...) este espíritu caracteriza la *estructura interna* de toda la obra de Santo Tomás» (95).

En su formulación de los argumentos contrarios: «No se reconoce en absoluto que Tomás los refute; no se encuentra el rastro de una indicación de la debilidad del argumento, ni siquiera el más suave matiz de una irónica exageración. Es el propio adversario quien habla» (96). Incluso todas sus argumentaciones, comenta Pieper: «en la formulación del propio, Tomás, parecen muy plausibles y razonables. Según el estilo acostumbrado de la polémica entre nosotros no se está preparado para algo así. Tan poco preparado se está para ello que no raramente se le atribuyen a Tomás los argumentos contrarios, dado que él los expone tan *convincentemente* y por lo visto —¡aparentemente!— está él mismo convencido» (97).

La segunda condición de este «diálogo» la presenta Pieper de este modo: «Pero la disputatio, no sólo quiere decir que hay que escuchar al otro, sino también que hay que *hablar* al otro (...). El que habla, basándose en el espíritu de la genuina disputación, aclarará primariamente el asunto (...). Del mismo modo que el otro se llega a expresar con su propia voz mediante mi escuchar, así también me expreso yo mismo, e igualmente a causa de

(94) Ibíd., pág. 300.
(95) Ibíd., pág. 294.
(96) Ibíd., pág. 293.
(97) Ibíd., pág. 294.

la aclaración del asunto, sobre el que descubro algo que al otro tal vez se le haya escapado» (98).

Con este «hablar», continua explicando Pieper: «El otro es respetado como *cosujeto* de la búsqueda de la verdad. Disputar, llevar a cabo una genuina disputación, quiere decir que yo quiero decir como también de comprobar críticamente la verdad o falsedad de lo dicho por mí» (99). En un «hablar» que «se dirige al interlocutor como *persona,* vive del respeto por la dignidad del otro, incluso por el agradecimiento hacia él a causa del logro intelectual que hasta el error supone» (100).

Advierte, por ello, el mismo Santo Tomás que «en la aceptación lo mismo que en el repudio de las opiniones, no debe el hombre dejarse guiar por el amor o por el odio hacia aquel que las representa, sino antes bien, por la certidumbre de la *verdad*» (101). Pero, en otro sentido: «Hay que *amar* a ambos, tanto a aquellos cuya opinión compartimos, como a aquellos cuya opinión rehusamos. Pues ambos se han esforzado en la investigación de la verdad y ambos nos han proporcionado *ayuda* con ello» (102).

Tal ayuda, según el mismo Santo Tomás, es doble. Afirma que: «es necesario que se acojan las opiniones de los antiguos, cualesquiera fueran los que algo descubrieron acerca de la misma. Y esto en verdad será útil por dos cosas. Primero, pues aquello que ha sido bien dicho por ellos, lo *acogemos* para nuestra ayuda. Segundo, pues aquello que ha sido mal descubierto, lo *evitataremos*» (103).

En este segundo caso, hay aún otro motivo, que expone al declarar que: «En la investigación de la verdad se recibe ayuda de los otros de dos maneras. Un *auxilio directo* recibimos de los que han encontrado ya la verdad. Si cada uno de los pensadores

---

(98) Ibíd., pág. 303.
(99) Ibíd., pág. 304.
(100) Ibíd., pág. 302.
(101) SANTO TOMÁS, *In Metaph. expositio,* XII, 9, 2566.
(102) Ibíd.
(103). IDEM, *In De anima,* I, 2, 30.

anteriores ha encontrado algún fragmento de la verdad, estos fragmentos, reunidos en una unidad y un todo, son poderosa ayuda para llegar a un conocimiento comprensivo de la verdad. *Indirectamente* los pensadores son favorecidos por los que les han precedido, porque los errores de los antiguos dan a los posteriores ocasión de poner en claro la verdad por una *reflexión más seria*. Es, pues, justo que estemos reconocidos a todos los que nos han ayudado en nuestro esfuerzo para alcanzar el bien de la verdad» (104).

Respecto a la actitud ante las doctrinas que no pueden ser asumibles por su falsedad, Santo Tomás da dos advertencias, que reflejan muy bien su propio talante, que, por lo demás, se patentiza en todas sus obras. La primera es que: «cuando expongamos las opiniones de los demás y citemos sus razones y las resolvamos, aduciendo las razones contrarias, debemos evitar la apariencia de que *reprobamos gratuitamente* lo que dicen, es decir, sin la debida razón, como los que reprueban las afirmaciones de los demás por solo odio, cosa que no cuadra a los filósofos, que se profesan buscadores de la verdad. Los que pretenden llegar a obtener un conocimiento perfecto de la verdad no deben comportarse como enemigos de aquellos cuyas doctrinas tratan de juzgar, sino como *árbitros* e investigadores por ambas partes» (105).

La segunda advertencia, que siempre siguió Santo Tomás, es la siguiente: «No se debe afirmar nada que se oponga a la fe, al dogma. Más tampoco se debe poner como *verdad de fe* todo lo que se tiene por *verdadero y justo*, pero que no es dogma (...). Pues la verdad de nuestra fe se hace objeto de mofa para los incrédulos cuando un católico desprovisto de los conocimientos científicos necesarios da como dogma alguna cosa que en realidad no lo es y que se demuestra errónea a la luz de una severa crítica científica» (106).

En definitiva, según Santo Tomás, en Filosofía: «La consulta de los autores antiguos es necesaria para el esclarecimiento de

(104) IDEM, *In Metaph. expositio*, II, 1, 287-288.
(105) IDEM, *In De coelo et mundo*, I, 23.
(106) IDEM, *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, q. 4, a. 1, c.

la cuestión y la resolución de las dudas. Así, como en los *tribunales* no se puede dar sentencia sin que hayan sido oídas las razones de ambas partes, así también el que se ocupa de filosofía llegará más fácilmente a formar un juicio científico definitivo, si conoce las opiniones y las dudas de los distintos autores» (107). Y el criterio ante ellos, consistirá, en seguir la norma de que: «es preciso 'decidirse por los *más seguros*', es decir, seguir las opiniones de los que llegaron más exactamente a la verdad» (108).

Debe tenerse en cuenta también que Santo Tomás, a diferencia de otros, siempre prefiere el argumento de razón, y no se apoya en el de autoridad, pues «el argumento de autoridad», en el orden natural, lo considera «muy débil» (109).

Además, siempre juzgó a todas las doctrinas con el intento de encontrar algo verdadero, incluso de un modo, que para los historiadores ha sido «excesivamente generoso» (110). Como se afirma en el escrito pontificio sobre su método: «Santo Tomás siempre ha prestado *respetuosa atención* a todos los autores, también cuando se trataba de autores precristianos o no cristianos, como, por ejemplo, los comentadores árabes de los filósofos griegos (...). Cuando se trata de los grandes Padres y Doctores de la Iglesia, entonces intenta siempre encontrar *el acuerdo*, más en la plenitud de la verdad que poseen como cristianos, que en el modo, aparentemente diverso del suyo, con que se expresan» (111).

El acudir a los predecesores es asimismo necesario; porque explica el Aquinate que: «Parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo *imperfec*to a lo *perfecto*. Y, así, vemos en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos que luego fueron perfec-

---

(107) Idem, *In Metaph. expositio*, III, 1.

(108) Ibíd., XII, 9.

(109) Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad. 2.

(110) E. Gilson, *Elementos de Filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1969, pág. 162.

(111) *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea, op. cit.*, pág. 13.

cionados por sus sucesores» (112). Podría explicarse porque: «El tiempo parece ser como un descubridor o un buen *colaborador* en cuanto a aquellas cosas bien dispuestas para delimitar algo. Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello, sino que su colaboración es según las cosas que se van dando en él». De manera más precisa, afirma que: «Si alguien procediendo a través del tiempo investiga la verdad, el tiempo le *ayuda* a encontrarla. Y esto no sólo en cuanto a un mismo hombre, que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo» (113).

7. Insuficiencias del filosofar.

En las conclusiones del último Congreso Tomista Internacional de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, se declara: «Estamos convencidos que (...) Santo Tomás es verdaderamente el *Doctor Humanitatis,* justamente celebrado por Juan Pablo II en el discurso de clausura del VIII Congreso (de septiembre de 1980), no sólo por la incomparable claridad, complitud y precisión de su visión, sino también y sobre todo por el *fundamento ontológico* que da a la antropología, basada sobre el sólido terreno del ser y caracterizada por el realismo gnoseológico, metafísico y ético, que es propio de la filosofía tomista en todas sus partes» (114).

En este documento citado, importantísimo para la comprensión profunda del sentido y del valor del método de Santo Tomás, efectivamente se dice: «Este método realístico e histórico, fundamentalmente optimístico y abierto hace de Santo Tomás no

(112) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* I-II, q. 97, a. 1. Ya en el *De ente et essentia* había escrito: «Debemos recibir el conocimiento de lo simple de lo compuesto y desde los posteriores llegar a lo primero» (Proem.).

(113) IDEM, *In Eth expositio,* I, 11, 133.

(114) *Conclusione e voti del IX Congresso Tomistico Internazionale, op. cit.,* pág. 349.

solamente el 'Doctor Común de la Iglesia', como lo llama Paulo VI, en su bella carta *Lumen Ecclesiae,* sino también el 'Doctor de la humanidad' porque siempre está dispuesto y disponible a recibir los valores humanos de todas las culturas» (115).

En el discurso de clausura de este IX Congreso Tomista Internacional, dedicado precisamente al tema «S. Thomas Doctor Humanitatis», Juan Pablo II precisó el sentido de este nuevo título otorgado diez años antes, al indicar que: «Santo Tomás, heredero de la tradición de los Padres, era, sin duda, un 'doctor divinitatis' tal como se llamaba la teología como ciencia de Dios, o según la denominación tomista 'sacra doctrina' (cf. I, q. 1, a. 1 ss.). Pero, debido a su concepción del hombre y de la naturaleza humana como entidad sustancial de alma y cuerpo, y al amplio espacio dedicado a las cuestiones 'de homine' en la *Summa* y en otras obras, así como a la profundización y esclarecimiento a menudo decisivo de esas cuestiones, perfectamente le podemos atribuir también el calificativo de 'doctor humanitatis', estrechamente vinculado con una relación esencial tanto con las premisas fundamentales como con la misma estructura de la 'ciencia de Dios'» (116).

También en esta misma ocasión expuso los motivos de este nuevo nombre: «Merece este título por muchas razones (...) éstas son de modo especial, la afirmación de la *dignidad* de la naturaleza humana, tan clara en el Doctor Angélico; su concepción de la *curación* y *elevación* del hombre a un nivel superior de grandeza, que tuvo lugar en virtud de la Encarnación del Verbo; la formulación exacta del carácter *perfectivo* de la gracia, como principio-clave de la visión del mundo y de la ética de los valores humanos, tan desarrollada en la *Summa;* la importancia que atribuye el Angélico a la *razón humana* para el conocimiento de la verdad y en el tratamiento de las cuestiones morales y ético-sociales» (117).

---

(115) *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea, op. cit.,* pág. 14.

(116) «Al IX Congreso Tomista Internacional», 29-IX-90, n. 2.

(117) Ibíd., págs. 9-10.

El innegable humanismo de Santo Tomás se fundamenta y tiene su raíz en la dimensión teológica y teocéntrica de su doctrina. Su estima por todo lo humano es una consecuencia de «la conclusión y cumbre de nuestro saber», que consiste, según el mismo Santo Tomás, en que «conocemos que Dios existe y que es causa de todos los seres y que supera a todo con una distancia infinita» (118). Lo confirma el hecho, señalado por Juan Pablo II, de que: «Coloca su tratado 'De homine' en el 'De Deo Creatore' (cf. I, q. 75 ss.), en cuanto que el hombre es obra de las manos de Dios, lleva dentro de sí la imagen de Dios y tiende por naturaleza a una semejanza con Dios cada vez más plena (cf. I, q. 93)» (119).

El «maestro Tomás», como también ha puesto de relieve Juan Pablo II, es «maestro profundamente humano porque profundamente cristiano, y precisamente porque profundamente cristiano, profundamente humano» (120). En conexión con esta intención humanística del filosofar del Aquinate, resultado de la más básica cristocéntrica y trinitaria, se lee en las Conclusiones citadas: «la igualmente conocida tesis fundamental de Santo Tomás sobre la relación entre la gracia y la naturaleza humana que afirma el carácter perfectivo y elevante de la primera por relación a la segunda, ofrece a todos una *visión positiva* del cristianismo, de su doctrina, de su ética, de su ascética plenamente fiel al Evangelio y a San Pablo, que puede salvar de las insidias del *neopelagianismo* serpenteante, sin sofocar las legítimas aspiraciones y tendencias a un desarrollo integral de la persona y de la sociedad hacia la perfección connatural al hombre» (121).

Igualmente Maritain había advertido que Santo Tomás puede salvar de este actual «neopelagianismo», que consideraba un gran peligro, con estas palabras: «Como Santo Tomás luchaba a la vez contra los averroístas y contra los seudoagustinianos, es preciso

(118) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles,* III, 49.

(119) «Al IX Congreso Tomista Internacional», 29-IX-90, n. 2.

(120) *En el centenario de la Aeterni Patris, op. cit.,* n. 10.

(121) *Conclusione e voti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* op. cit., pág. 350.

evitar un doble error: un error que puede embanderarse bajo el signo del *optimismo cartesiano* y que espera y exige una organización racional completa y acabada del mundo, una estabilización de la cultura en una perfección natural definitiva como si la naturaleza no hubiese sido herida y nuestro fin no fuese sobrenatural. Y un error que puede colocarse bajo el signo del *pesimismo luterano* y que desespera completamente del mundo y de la cultura, abandonándola a los poderes del diablo como si Cristo no nos hubiese realmente rescatado (122).

Frente a lo que se ha llamado «semipelagianismo de la Filosofía», Canals ha advertido que, como afirma Santo Tomás y enseña la doctrina de la fe católica: «si todo lo humano puede ser salvado, e incluso movido por la gracia, contribuir a la salvación, ningún poder humano de sabiduría, cultura, ni siquiera honestidad moral, podría tener por sí mismo *capacidad redentora* de la humanidad caída ni alcanzar a merecer la salvación sobrenatural a que Dios se ha dignado a destinar el género humano» (123).

La naturaleza necesita de la gracia no sólo para ser elevada al orden sobrenatural, que no la anula, pero que exige como su sujeto, sino también para ser restaurada en su misma línea. De manera que, como enseñó Pío XII: «la revelación divina es *moralmente necesaria* para aquellas mismas cosas, que en materia religiosa y moral no son de sí inasequibles para la razón, puedan ser conocidas por todos, aún en la presente condición del linaje humano, con facilidad, con firmeza y sin mezcla de ningún error» (124). También en nuestros días, Juan Pablo II ha expresado esta doctrina, declarando que «en la condición presente de la humanidad, que lleva en sí las consecuencias del pecado original, la gracia es de *hecho necesaria,* tanto en el orden cog-

(122) J. MARITAIN, *El Doctor Angélico,* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1942, págs. 144-145.

(123) F. CANALS VIDAL, «La sabiduría cristiana y los fundamentos del orden moral», en *Atti del III Congersso Internazionale della S.I.T.A.,* Librería Editrice Vaticana, 1992, págs. 55-63, n. 60.

(124) *Humani generis,* I, 1.

noscitivo como en el práctico, para alcanzar plenamente, por una parte, lo que la razón puede captar de Dios, y, por otra, para adecuar con coherencia la propia conducta a los dictados de la ley natural» (125).

Santo Tomás afirma esta necesidad moral, aunque reconoce, como decía Pío XII, que «la razón humana, considerada en absoluto, puede realmente con sus fuerzas y su luz natural alcanzar un *conocimiento verdadero y cierto* de un Dios único y personal, que con su Providencia sostiene y gobierna el mundo, y también alcanzar el conocimiento de la Ley natural impresa en nuestras almas por el Creador, sin embargo, no pocos obstáculos se oponen a que esta misma razón use de aquella su natural facultad de modo eficaz y fructuoso» (126). Explícitamente declara Santo Tomás que, por estos impedimientos «la humanidad permanecería inmersa en medio de *grandes tinieblas de ignorancia,* si para llegar a Dios sólo tuviese expédita la vida racional» (127).

Igualmente Juan Pablo II, ha precisado respecto a ello, que «desde el momento que la referencia a la primera Verdad se realiza históricamente en la fe con que se acoge la revelación divina, el rechazo de esta última expone al hombre a *peligrosas oscuridades y errores* sobre la existencia misma de Dios, a la que puede llegar por sí misma la razón natural» (128).

Con palabras de la encíclica *Humani generis,* la aplicación de tales verdades: «exigen la entrega y la abnegación de sí mismo (...) tropieza además el entendimiento humano con dificultades, ya por influjo de los *sentidos* y de la imaginación, ya por las malas *concupiscencias* nacidas del pecado original. Con lo que sucede que los hombres en tal género de cuestiones fácilmente se persuaden de que es falso, o cuanto menos dudoso, lo que ellos mismos *no quieren* que sea verdadero» (129).

En la carta *Lumen Ecclesiae,* también se alude a esta insufi-

---

(125) «Al IX Congreso Tomista Internacional», 29-IX-90, n. 4.
(126) *Humani generis,* I, 1.
(127) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles,* I, 4.
(128) «Al IX Congreso Tomista Internacional», 29-IX-90, n. 4.
(129) *Humani generis,* I, 1.

ciencia de la razón teórica y práctica en su mismo orden natural, al señalarse que Santo Tomás: «Hacia todos los maestros del espíritu humano sentía tres cosas: *admiración* ante el inmenso patrimonio cultural que entre todos acumularon y legaron a la humanidad; reconocimiento del valor e importancia, más también de las *limitaciones,* de la obra de cada uno; finalmente, cierta compasión hacia los que, careciendo de la luz de la fe, como los sabios de la antigüedad, experimentaban una *angustia* humanamente insuperable al enfrentarse con los interrogantes últimos de la existencia humana y sobre todo con el problema del fin último del hombre» (130).

A esta «angustia», que no es posible superar humanamente, alude Santo Tomás al decir: «Al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera. Esto basta para ver que *angustias* no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios» (131). Provocadas por una parte por «la *insuficiencia fáctica* de las disciplinas filosóficas en orden a la perfección y felicidad del hombre, a la que se *ordenan* como a fin todas las artes y ciencias humanas» (132), ya que como dice Santo Tomás «todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber, la perfección del hombre que es su felicidad» (133). Por otra, porque tal incapacidad se da «no sólo por la necesidad de la doctrina revelada en orden al fin último a que está destinado, sino por la impotencia y defeciencia efecto de la herida del pecado» (134).

Santo Tomás llega a decir que ha sido preciso tener noticia de misterio de la Santísima Trinidad para el saber natural o filosófico en su propio orden: «El conocimiento de las *personas di-*

---

(130) *Lumen Ecclesiae, op. cit.,* 11.

(131) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles,* III, 48.

(132) F. CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval, op. cit.,* página 221.

(133) SANTO TOMÁS, *In Metaph. expositio,* Proem.

(134) F. CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval, op. cit.,* página 221.

vinas nos fue necesario (...) para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de naturaleza. Y al poner en El la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad» (135).

También, a este respecto, afirma que fue necesaria la Encarnación, pues «si se hubiese aplazado este remedio hasta el último día, hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres» (136). No sorprende, por tanto, que diga: «Ninguno de los filósofos anteriores al Cristianismo pudo, con todas las fuerzas del pensamiento saber tanto acerca de Dios como sabe por la fe después de la venida de Cristo, una sencilla vieja» (137).

Esta insuficiencia de la razón no implica su rechazo, porque, como ha dicho Canals: «Santo Tomás de Aquino (...) enseña casi como el mensaje central de su doctrina la armonía y congruencia entre la gracia y la naturaleza. La gracia no destruye la naturaleza sino que la presupone y perfecciona. Es esta Teología la que da razón del *carácter indispensable* de la verdad racional y filosófica para la sabiduría cristiana» (138). La filosofía, por consiguiente, es necesaria, pero no suficiente, en su mismo plano racional. Además: «El ejercicio de la recta razón, que se desarrolla y cultiva en el conocimiento filosófico verdadero —y que es a su vez en sí mismo sanado al recibir el hombre la luz de la fe— constituye así, no la puerta de la fe, pero sí una *condición exigida* para que el hombre sea en verdad apto para oír, con asentimiento

---

(135) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* I, q. 32, a. 1, ad. 3.
(136) Ibíd., III, q. 1, a. 6.
(137) IDEM, *In Symbolum Apostlorum expositio,* a. 1.
(138) F. CANALS VIDAL, «Saludo a los Congresistas en lengua española», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, op. cit.,* págs. 39-40, pág. 40.

sincero y fiel, la palabra de la revelación propuesta por la Iglesia» (139).

8. *Sapientia cordis.*

De Santo Tomás se ha dicho lo indicado con gran exactitud en la *Lumen Ecclesiae,* que tiene un «estilo literario, límpido, sobrio, preciso, forjado en el ejercicio de la enseñanza, en la discusión y en la redacción de sus obras» (140), y que se corresponde con el «equilibrio doctrinal» (141) de su doctrina. Con este método, «llegó a una síntesis grandiosa y armónica del pensamiento, de valor verdaderamente universal, en virtud de la cual es maestro también en nuestro tiempo» (142).

Con su síntesis teológica-filosófica, como ha señalado Lobato: «Tomás ha dejado en herencia a todos los estudiosos tres valiosas adquisiciones: *a)* la perfección del hombre se mide no en base de la virtud intelectual o del conocimiento, sino de la *virtud moral,* que vuelve al hombre bueno; *b)* la perfección ética a la cual todo hombre es llamado, tiene su regla en Jesucristo, y de la virtud de la *caridad* que procede de la gracia; *c)* la asimilación del pensamiento ético precristiano en cuanto expresión del ideal de la perfección natural del hombre, según la norma de la verdad: «'la verdad que es dicha por cualquiera es por el Espíritu Santo'» (143).

Además, como ha notado Vallet de Goytisolo, al igual que en otros órdenes: «Es asombroso cómo Santo Tomás de Aquino logró captar cual es el verdadero ámbito de lo jurídico y la necesaria ósmosis de los demás saberes hacia él y desde él (...). Tam-

(139) Idem, «La verdad filosófica y el Magisterio de la Iglesia», en *Atti dell VIII Congresso Tomistico Internazionale, op. cit.,* vol. IV, págs. 390-403, págs. 402-403.

(140) *Lumen Ecclesiae, op. cit.,* 20.

(141) Ibíd., 25.

(142) Ibíd., 19.

(143) A. Lobato, «Premessa», en *Atti del III Congresso Internazionale S.I.T.A., op, cit.,* págs. 5-7, pág. 6.

bién diferenció claramente la ley y el derecho humano. Su referida afirmación de que la ley no es el derecho propiamente hablando se refiere muy especialmente a la ley humana (...). La ley contiene reglas generales para un supuesto tipo; y el derecho trata de resolver un caso específico» (144).

Todas las adquisiciones de Santo Tomás, en los distintos ámbitos del saber de los que se ocupó, y, en último término, como ha mostrado Canals, «toda la sistemática de las estructuras acto-potenciales, como explicativas de la constitución antológica del ente en tanto que finito y creado en tanto que sujeto de cambio y movimiento, en tanto que númericamente múltiple en la identidad específica, han de ser entendidas, como desde su *principio capital*, desde la tesis de la naturaleza difusiva del bien, por la cual se afirma la comunicación del bien divino como motivo final del acto creador, en tanto que eficiente del ser de aquello que es creado» (145).

En definitiva, como también hace notar Canals, hay «tres rasgos que justifican que Santo Tomás sea propuesto como modelo de investigador cristiano: el pleno obsequio de la mente y del corazón a la *revelación divina;* el respeto por el *mundo visible,* obra de Dios, vestigio e imagen de Dios mismo; la adhesión sincera y total a todo el *magisterio de la Iglesia,* no sólo al solemne del Sumo Pontífice y de todos los concilios» (146).

Comentando la letra apostólica *Dominicanus ordo* (7-III-1963) de Juan XXIII, decía Jaime Bofill, discípulo como Canals de Ramón Orlandis, que el tomismo «será siempre *incomprendido* mientras no se vea en él el sistema teológico-filosófico por el que la realidad católica ha logrado mejor comprenderse y expresarse

---

(144) J. VALLET DE GOYTISOLO, «El derecho entre la moral y la política», en *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A., op. cit.,* vol. II, págs. 253-267.

(145) F. CANALS VIDAL, *Sant Tomàs d'Aquino: Antologia Metafísica, op. cit.,* pág. 19.

(146) IDEM, «La actualidad del pensamiento de Santo Tomás reafirmada por Juan Pablo II», *op. cit.,* pág. 2.

intelectualmente a sí misma» (147). En otro lugar, se refiere a un «antitomismo», que a diferencia de otros «antiescolásticos» y «anticristianos», no pretende: «oponerse directa y positivamente a Santo Tomás, como, simplemente, *vindicar* la legítima libertad de pensamiento en aquellos puntos en que la Iglesia la permite y la desea. Así, no se proponen luchar contra el magisterio de Santo Tomás, sino más bien contra la exclusividad de este magisterio» (148).

Según Bofill, un mayor conocimiento del tomismo y de su autoridad doctrinal en la Iglesia, podría hacer cambiar de actitud, porque: «El defecto de su posición (...) suele consistir: 1.º En no *acudir directamente* a Santo Tomás para buscar a fondo y sin prejuicios cuál es su auténtico pensamiento (...) 2.º En no *reconocer la preferencia* que la Iglesia concede a la doctrina del Angélico, adoptándola oficiosamente como propia» (149).

Igualmente, Maritain, además de caracterizar la filosofía de Santo Tomás, como «por excelencia la filosofía de la razón» (150), indica que: «Esta filosofía se nos presenta como verdaderamente incorporada a la vida intelectual de la Iglesia, como la más *proporcionada* a la fe, como el instrumento por excelencia de la Teología (...). Notemos de paso que esto constituye para la filosofía tomista un signo notable de *verdad* (...) porque, ¿será posible que sea el mejor instrumento de la verdad, sin que a la vez él mismo sea verdadero?» (151). Es, por eso también: «Fi-

---

(147) J. BOFILL, «Sapientia cordis», en *Cristiandad* (Barcelona), 416 (1965), pág. 204.

(148) IDEM, «Tres antitomismos», en *Cristiandad* (Barcelona), 71 (1947), págs. 106-108, pág. 106.

(149) Ibíd. Confiesa Bofill que: «Estamos convencidos de que muchas de las divergencias existentes cesarían, y ello con gran provecho» (Ibíd.).

(150) J. MARITAIN, *El Doctor Angelico, op. cit.*, pág. 137. Es «Filosofía por excelencia con respecto a la razón natural y al sentido común» (pág. 138). Según Maritain «el sentido común es una filosofía embrionaria y rudimentaria, una filosofía que no llega al estado científico» (pág. 137).

(151) Ibíd., pág. 136. Reconoce Maritain que «no existe más que un modo de juzgar con exactitud una filosofía: estudiarla en sí misma y analizarla en su evidencia intrínseca. Pero entretanto, ¿qué mayor indicio que

losofía por excelencia con respecto a la fe y a la verdad revelada» (152).

En este escrito polémico, concluía Bofill notando que: «Ciertamente, la Iglesia no se opone a que doctrinas diversas del tomismo se divulguen, mientras estén dentro de la sólida *tradición escolástica;* que es tanto como decir mientras no comprometan aquel acervo fundamental de verdades que constituyen los '*preambula fidei*'. Con todo, ello no quiere decir que equipare estas doctrinas con la de Santo Tomás, ni que las considere y recomiende positivamente como igualmente seguras» (153).

En su comentario a la carta de Juan XXIII, presenta otro rasgo, más profundo, muy propio del peculiar estilo de filosofar de Santo Tomás, que, muchas veces ha pasado desapercibido y ha sido causa de incomprensiones y malentendidos, al dar la siguiente argumentación sobre el realismo tomista: «un sistema de pensamiento no es la realidad misma. Pero la realidad ha de estar en él como el principio de que parte y el fin al que revierte, sosteniéndolo en todo su proceso. Ahora bien: la realidad a que el pensamiento revierte, como a su fin, es, sí, termino objetivo del pensar; pero también su *principio subjetivo,* a saber, el hombre, el sujeto que piensa; que busca en la verdad, alimento para su *vida interior*» (154).

Había dicho ya, en otro escrito, que «no es lícito disociar la razón de la vida interior del espíritu» (155). En este añade

---

ver a la Iglesia depositando oficialmente su confianza en un hombre, en un Doctor?» (Ibíd., pág. 142).

(152) Ibíd., pág. 138. Sostiene además Maritain que «Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino para nuestro tiempo. Su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos» (págs. 92-93). También en la *Lumen Ecclesiae* se lee: «La figura del Aquinate desborda el contexto histórico y cultural en que se movió situándose en un plano de orden doctrinal que trasciende las épocas históricas transcurridas desde el siglo XIII hasta nuestros días» (n. 14).

(153) J. BOFILL, «Tres antitomismos», *op. cit.,* pág. 106 .

(154) IDEM, «Sapientia cordis», *op. cit.,* pág. 204.

(155) IDEM, «Humildad ontológica y aceptación de la gracia», en *Cristiandad* (Barcelona), 352 (1960), págs. 154-156, pág. 154. Véase: IDEM, «Hu-

que el tomismo: «No puede desvincularse de la *vida interior* de la que brota y a cuya nutrición y robustecimiento está ordenado, después de haber conquistado para ella un horizonte de necesidad y de universalidad», es decir, como «sistema de pensamiento», que, por otra parte «no puede desligarse (...) de sus fuentes reales: el movimiento de la Creación y de la Gracia que está ordenado a prolongar, por modo de reflexión intelectual, en formulaciones objetivas» (156).

Siempre enseñó Bofill que el «realismo» de Santo Tomás no equivale a un mero «intelectualismo» (157). En el tomismo, como concluye en este comentario: «la verdad es dada al hombre, no sólo como visión, sino también como *confidencia;* no sólo como certidumbre, sino también como *dulzura;* no sólo como representación objetiva, sino como *spirans amorem*. Todo ello viene sugerido con la expresión *sapienta cordis*», que resumiría el talante filosófico de Santo Tomás y que, al mismo tiempo, sirve para expresar que: «el tomismo no puede ser una mera filosofía ni tan siquiera mera teología, debe vincular el proceso ontológico y teologal que conduce al hombre a su santidad y a su bienaventuranza» (158).

La fórmula *sapientia cordis*, significaría, en síntesis, lo que ha indicado A. Lobato, con estas acertadas palabras: «La causa de Tomás trasciende al mismo Tomás. Es la causa de la verdad y de la doctrina católica» (159). Se explica así que Juan Pablo II

---

mildad ontológica, humildad personal, humildad social», en *Cristiandad* (Barcelona), 143 (1950), págs. 108-109.

(156) Idem, «Sapientia cordis», *op. cit.*, pág. 204. También Juan Pablo II ha indicado, con respecto al método de investigación de Santo Tomás, que: «antes que metodología técnica de un maestro, la suya ha sido la metodología del Santo, que vive en plenitud el Evangelio, en el que la *caridad* es todo. *Amor* a Dios, fuente suprema de toda verdad; *amor* al prójimo, obra maestra de Dios; *amor* a las cosas creadas, que son también cofres preciosos llenos de tesoros que Dios ha volcado en ellas» (*En el centenario de la Aeterni Patris, op. cit.*, n. 11).

(157) Cf. J. Bofill, *La escala de los seres*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950.

(158) Idem, «Sapientia cordis», *op. cit.*, pág. 204.

(159) A. Lobato, «Juan de Santo Tomás defensor del tomismo», en

concluya el discurso, en que propone el método tomista como orientador de la nueva evangelización, que necesita el mundo actual, con estas palabras: «En este escenario de una edad de la que Pablo VI decía que es 'tremenda y maravillosa' (...) es un hecho que la Iglesia, consciente de las posibilidades y los riesgos que conlleva un camino así, continúa recomendando a sus hijos con insistencia materna ese humilde y gran 'guía de los estudios' que ha sido durante siglos Santo Tomás de Aquino» (160). Y de manera parecida a esta denominación de Pío XI en la encíclica *Studiorum ducem* de «guía de los estudios», que recuerda el Papa, se podría también llamar «guía de la nueva evangelización».

A. LOBATO (ed.), *Giovanni di San Tommaso*, O. P., Roma, Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino, 1989, págs. 125-150, pág. 134. En este estudio queda muy bien explicado el sentido de la conocida fórmula de Juan de Santo Tomás: «Quare majus aliquid in Thoma quam Thomas suscipitur et defenditur».

(160) «Al IX Congreso Tomista Internacional», 29-IX-90, n. 7.